

JUHÁSZ ANIKÓ – CSEJTEI DEZSŐ

SPENGLER EURÓPA-KÉPÉNEK NIETZSCHEI GYÖKEREI

Amikor Oswald Spengler 1922 decemberében útjára bocsátotta *A Nyugat alkonya* első kötete után a lezáró, második kötetet is, mely művében – a jövődőről gondolkodva – a történeti Európa és Amerika, az általa *faustinak* nevezett kultúrkör lehetséges sorsát vázolta, akkor a kötethez fűzött előszóban nem feledkezett el arról sem, hogy a számára legmeghatározóbb szellemi hatásokról kiemelten is említést tegyen. S a két szellemi előfutár, akiknek Spengler saját megítélése szerint a legtöbbet köszönhetette, egyrészt az a Goethe, aki a tradicionális egyetemes kultúra kiteljesítéséhez sokrétűen, ámde a lehető legkiegyensúlyozottabban, még kétségeit is gyakorta harmóniává formálva járult hozzá, másrészt az a Nietzsche, akiben a kor megannyi feszültsége és ellentmondása úgy találkozott össze, hogy az ő filozófiájában – szimbolikusan szólva – méltó és valóban hatásos helyére került a történelmi dinamit. Spengler ezt írja. „A módszert Goethétől vettem, Nietzsche-től pedig a kérdésfelvetéseket”¹, más helyütt pedig ezt olvasni: „A világot megérteni számomra annyit tesz, mint felnőni a világhoz. A való élet keménysége a lényeges, nem pedig az élet fogalma, ahogyan azt az idealizmus struccfilozófiája tanítja. Aki nem hagyja, hogy becsapják a fogalmak, az nem fogja ezt pesszimizmusnak érezni; a többiekkel pedig nem törődöm.”²

Spengler itt kérdésfelvetésekről beszél, tehát ha a Nietzsche-Spengler szálát akarjuk felfejteni, s aztán megnézni azt is, hogy miképp kerekedett ki ebből egy sajátos Európa-kép, akkor mindenekelőtt a *kérdésfelvetéseknek* kell nyomába eredni. Ám már itt kikívánczik az a zárójeles megjegyzés, hogy a nietzschei hatás a kérdésfelvetéseken jóval túlnő, s hol rejtetten, hol kevésbé bújtatottan gyakorta belejátszik *A Nyugat alkonyában* alkalmazott *módszerbe* is. Mielőtt azonban erről részleteiben is szó lenne, mindenekelőtt azt kell előljáróban megvizsgálni, hogy magában Spenglerben hogyan kerülhetett egymás mellé két ilyen – távlati hatásait tekintve mégiscsak ellen-

¹ Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya* I–II. kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994. Ford.: Juhász Anikó, Csejtei Dezső, Simon Ferenc. Előszó: 9–10. o.

² I. m. 9. o.

kező irányba futó – gondolati teljesítmény. A magyarázatot egyszerre találjuk meg egyrészt az adott történeti korban, annak ellentmondásosságában, másrészt Spengler összetett személyiségében. S ez adja meg részben a választ arra a kérdésre is, hogy Spengler Európa-képében mi volt az az egyedi elem, amely az ő korrajzát számos más kortárs Európa-képnek fölébe emelte, illetve hogy miképp is találkozhatott össze ebben a korképben a lényegi tendenciákra igen korán és mélyen ráérző költői intuíció meg a tudós emberek szisztematikus, analizáló, illetve szintetizáló képességét is egyesítő mesterségbeli tudás.

Spengler családi háttere inkább a Nietzsche-család atmoszférájára emlékeztet, mintsem a Goethék nyugalomára. Az apa figurája az édesanya erős egyénisége mögött fokozatosan háttérbe szorul. Az apa egyhangú életet élő, szabálykövető hivatalnok, az édesanya családjában viszont több excentrikus, művész hajlamú egyéniséget találunk, akiknek családi legendája, életformája Spenglert már gyermekkorától óta erősen foglalkoztatja. Az apa halála után a család vándoréletmódja, állandó költözése egyrészt alkalom arra, hogy Spengler *ne* egy zárt, *egynemű* kultúrközegben nőjön fel, ugyanakkor viszont az a vágy, hogy a változások mögött mégis felfedezze az összetartó *rendet*, a formaalkotó elvet is, gondolkodásának egyre szervezettebb eleme. Érdekes módon mutatkozik meg ez a kettősség már diákéveiben is, amikor egyrészt kartográfiával foglalkozik, térképeket rajzol, melyeken minden a maga pontos és reális helyére kerül, emellett precíz ismeretekre épülő, ámde atmoszférájában már a szabadabb gondolatíságnak is helyet adó történeti tárgyú drámákat ír.³ S ugyanez a *kétfelé igyekezés* figyelhető meg egyetemi éveiben is. Spengler egyrészt matematikát, természettudományokat tanul, ennyiben korának *reálembere*, s egyébként is igen erős késztetése és tehetsége van ahhoz, hogy az összefüggéseket, a formai hasonlóságokat azonnal észrevegye az egymástól viszonylag távol eső jelenségekben is, másrészt viszont szenvedélyesen érdeklik a művészetek, illetve a *szabályszerűtleneknek* tűnő jelenségek is. Az, hogy München kiállítótermeinek rendszeres látogatója még érett felnőtt korában is, korántsem véletlen vagy mellőzhető epizód az életében.

Nietzsche könyvei közül pedig az a mű, amely Spenglerre a legmaradandóbb hatást gyakorolja, Nietzschének az az írása, amelyben a kor kérdései maguk is „kötéltáncot járnak”, s ahol, bár minden egyes mozzanatban ott a mozgás, ott az elmozdulás, azért a szimbolikus kötéltáncos, ha már elindult, akkor mindig *meghatározott utat bejárva* jut el valahonnan valahová. Ez a

³ Tervezett drámája Montezumáról. In: Anton Mirko Koktanek: *Oswald Spengler in seiner Zeit*. München: 1968.

mű Nietzsche *Zarathustrája*⁴, amelyet már a kamasz Spengler, a Francke Gimnázium kisdíákja is jól ismer, s amelyet többnyire akkor visz magával, amikor – diáktársaihoz hasonlóan – a tradicionális templomi istentisztelet egyre kevésbé respektált, lélekölő unalmát akarja elűzni. A *Zarathustra* Spengler számára azonban mégsem csak azt a karikírozó nevetést jelenti, amit diáktársainál tapasztal a vallással és a hitvesztéssel kapcsolatban, hanem ennél jóval többet. Azt a vágyat, hogy az „Isten halott” mondat után, mely mondat a maga tragikus tömörségében Spengler számára legfőképpen azt jelzi, hogy a korábbiakhoz képest valami alapvetően megváltozott vagy változóban van, fellelje immáron azt is, hogy milyen történeti értékeket hordoz, illetve mennyiben másabb az a kor, amelybe meg ő született bele.

Spengler, akárcsak Nietzsche, maga is vonzódik az antikvitáshoz. A görög filozófusok közül mindenekelőtt a preszókratikusok gondolatait, kiváltképp Hérakleitosz filozófiáját értékeli nagyra. Mindamellett Spengler görögségképe már nem az a tradicionális, töretlen, a harmóniát hangsúlyozó kristálytisztá kép, amellyel még Nietzsche találta magát szembe akkor, amikor az antik kultúrát önmaga számára rekonstruálni próbálta, hanem egy olyan kép, amelybe már beszüremkedett a burckhardti, illetve még később a diszharmóniát és a dekadenciát előtérbe állító Nietzsche-féle olvasat is. Konkrétan az az olvasat, amely a racionalitás kiteljesedése nyomán előálló civilizációt, illetve az azt jelképező Szókratész-figurát már korántsem csak a görögség kultúrájának felemelkedésével, hanem legalább ennyire kezdődő *hanyatlásával* is kapcsolatba hozta.

A matematika mélyebb ismerete és a természettudományokban való jártasság igen korán buzgó, sőt akár megszállott pozitivistává is tehetné volna Spenglert, illetve könnyen rábírhatta volna arra, hogy a tudományok lineáris haladásának elvét analógiaként és módszerként alkalmazva maga is az akkoriban szokványos történeti sémát és szemléletmódot érvényesítse, s ennek szellemében minden előzetes kultúrtörténeti mozzanatot egyfajta sikerprodukciónak avagy gátló tényezőnek tekintsen azon az úton, amely a fejlődés csúcsát szimbolizáló európai történelem jelenkori szakaszához vezet. (Ettől a sémától egyébként Spengler megítélése szerint még a nihilizmus legmélyebb talajáig leásó, a nagy ‘történelmi felforgató’ Nietzsche sem tudott szabadulni.) Spenglert azonban a matematika és a természettudományok inkább arra tanították meg, hogy mi az, amitől distanciálódni kell, mi az, aminek nem szabad túlságosan behódolni, vagy amitől óvakodni kell akkor, ha olyan történeti jelenségekről, organizmusokról akarunk beszélni, amelyeket pusztán örökké egyformán funkcionáló gépszerkezetnek tekinteni annyit

⁴ F. Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. Ford.: Kurdi Imre. Szerk. Hévízi Ottó.

tesz, mint saját jelenkori látásunkat becsomagolni az illúziók tudományosan kisimított sztaniolpapírjába.

Sokféleség és egyformaság, változás és maradandóság, halandó mivoltunk és a halhatatlanság – hogyan férhet meg mindez a világtörténelem hullám- vagy körvasútján? Ez az, ami Spengler gondolkodását ez idő tájt kiváltképp izgatja. Az, hogy a világtörténelem nemcsak egyenesen és lineárisan lódul kifelé és kapaszkodik felfelé, hanem van benne valamiféle *eidetikusság* is, hogy létezik a lényegi jelenségeknek valamiféle ismétlődése, megfogalmazódik már Nietzsche mesterének, Jacob Burckhardtnak a filozófiájában is. Burckhardt azt vallja, hogy a történelemről, ha valóban érteni akarjuk, nem hossz- hanem horizontális metszeteket kell készíteni, hiszen a történelem alapvetően nem változik. A lényegi dolgok változatlan formában és különböző variációkkal újra és újra előjönnek. A történelem szemlélésének módja maga pedig egyre inkább az *esztétikai élvezethez* válik hasonlatossá, amelyben új élményt csupán az a formagazdaság jelent, amellyel a megszokott jelenségeket a történelem színpadán feltűnő figurák különböző variációkban színre viszik. A történelemben olyan értelemben, ahogy ezt korábban hittük, valójában nincs haladás, ez a vélemény formálódik meg annak a Schopenhauernek a filozófiájában is, akit Spengler szintén közel érez magához, s akitől az őt befolyásoló Nietzsche gondolkodása sem maradt érintetlen. Spengler végül is arra a következtetésre jut, hogy az ember a maga történelmi sorsa előtt nem futhat el. Ami ezen belül megadatott neki, az nem több annál, mint amikor valaki az elé kiszórt dominókockákból felépíti a maga elképzelése szerint ezt vagy azt az alakzatot, de azért a vár, a domb, a híd, a város, a létrejövő alakzat mégiscsak és továbbra is alapvetően megmarad dominónak. Az ismétlődés, sőt a *körszerű ismétlődés* mint lehetséges forma helyet kap Nietzsche filozófiájában is, de azzal kapcsolatban, hogy valójában mit is jelent vagy hogyan is értelmezhető ebben a filozófiában az ‘örök visszatérés’ mint ismétlés gondolata, már eléggé megoszlanak a vélemények. Ennek részletesebb elemzésére e helyütt – tartalmi okok miatt – most nem térünk ki.

Spengler jó érzékkel veszi észre és regisztrálja azt, hogy egyetlen kor sem csupán a véletlenek halmaza, még akkor sem, ha az egyes jelenségek tényleges megvalósulásában sok minden másképp is megeshetett vagy másképp is megmutatkozhatott volna. Ő azt hangsúlyozza és annak a megfigyelésének ad hangot, hogy a különböző kultúrkörök szélesebb alapjaiban és mozgásában mindig van egy olyan *dominanciára jutó* formaalkotóelv, hajtóerő, amely az adott kultúrkör valamennyi jelenségében megmutatkozik, s amely egy adott történelmi időszakaszban ösztönzi az emberek kreativitását, más fázisban viszont épp a legfőbb gátló ereje annak. Spengler nem használ olyan fogalmakat, mint hogy: talapzat meg felépítmény, s nem is szűkíti le a talapzat jelentését a gazdasági funkcióra, hiszen ő a történelmi mozgásokat

sokkal bonyolultabban, azoknak sokkal több, árnyaltabb rezdülésében észleli. Ám valahol mégis egészen közel jut ezekhez a fogalmakhoz és háttértényezőkhöz például akkor, amikor az antikvitás *ahistorikusságáról*, jelenközpontúságáról beszél, valamint az antikvitás emberének arról az alaptörékvéséről, hogy az elbizonytalanító, a végtelenbe vezető horizontokat saját világszemlélete számára lezárja, legömbölyítse. Mint ahogy Spengler nagyon jól ráérez az egyiptomi kultúrkörnek az antikvitástól *eltérő* jellegére *is* akkor, amikor arról beszél, hogy az egyiptomi kultúrkör viszont mentes ettől a jelenközpontúságtól, s történelemszemléletének alapvető karakterisztikuma az, hogy a múltra, illetve a múltból szervesen kinövő jövőre fókuszál. Az említett kultúrkörök ránk maradt hagyatékát Spengler a lehető legszélesebb körűen, igen gazdag műveltséganyagot áttekintve és a legkülönbözőbb területeket egymással kapcsolatba hozva vizsgálja meg akkor, amikor végül is eljut ahhoz a konklúzióhoz, hogy az egyes kultúrkörökben élő emberek gondolkodásmódjában és érzésvilágában mindig van valami olyan jellemzően *közös is*, amely valamennyi általuk teremtett dologban megmutatkozik, ilyen vagy olyan szimbolikus formában kifejezésre jut. Több kultúrkört összehasonlítva Spengler ugyanakkor ráébred arra is, hogy a horizontális történeti metszetek nem csupán különböznek egymástól, hanem sok vonatkozásban számos ponton kísértetiesen hasonlítanak is egymásra. Még a legkülönbözőbb formaelvek szerint kibomló kultúrák is úgy működnek tehát végső soron, ahogyan a kertben az egymástól látszólag eltérő, sok vonatkozásban azonban mégis hasonló organizmusok bontják ki a maguk *egyszeri* életét.

A nietzschei filozófia nyomán élénk táruló *Európa-kert*, mely Nietzsche által avítnak ítéltetik, egyértelműen a dekadencia kertje: tele elszáradt levelekkel, levágott fejű istenszobrokkal, távolról visszhangzó szörnyekkel, nyakkendős és jólfésült, civilizáltan kiművelt észpásztorokkal, viaskodó démonokkal, elhalványult gyermek- és angyalfigurákkal és körben-körben a kiüresedett rítusok semmitmondó és hazug kőkerítéseivel. Nietzsche, a filozófus pedig először habzsolja, majd megfáradva félreteszi a könyveket, belehallgat és 'beleszagol' a nagyvilágba, s valami olyasmit mond, amit a nietzschei filozófiára *is* sokat és sokszor reflektáló Thomas Mann később majd így fogalmaz meg *József és testvérei* című regényében: Szaladt, szaladt az ember, s egyszer csak azt vette észre, hogy bizony az Isten elmaradt mögötte.

Nietzsche fájdalma túlságosan mély, sőt személyes fájdalom ahhoz, semhogy a jelen diagnózisát látva lehiggadjon, s azután lehorgadjon a *hűvösen* szóló szavak szintjére. Az ő diagnózisában a sejtelem, az intuíció a *magá költői hevülékenységében* szólal meg. Nietzsche inkább ingerelni akar, a borzalmakra még a szavak kétértelműségének súlyát is ráterhelve kívánja láttatni azt, ami van, ami az ember számára iszonytatónak tűnik. Ugyanak-

kor Nietzsche úgy látja, hogy a dekadencia kertjének végén áll egy kapu. S ez a kapu több lehetséges útra nyílik rá, melyek közül az egyik elvezethet a pusztaságba és az *utolsó* ember sírhelyéhez is, ámde – filozófiájának tanúsága szerint – nyílhat innen út akár abba az irányba is, hogy az ember kiemelkedjen a maga gyámoltalanságából, s önmagának értéket adva, a való világ összes abszurditásával szembenézve nőjön fel azután mind saját életéhez, mind saját halálához⁵. Az pedig, hogy az ember végül is melyik utat járja be, Nietzsche szerint csakis a személyes bátorság, a vakmerőség, az elszántság, az ember nagyot akarásának, illetve önmaga akarásának függvénye. Az ember válhat ördöggé, ha úgy akarja, mint ahogy áhíthatja az angyalfigurákat is, akik azonban egyre némábbak, mintha csak ráéreznének arra, hogy idegenek ebben a világban, hiszen hátterük időközben megváltozott, már egy modern festő keríti mögéjük a vásznat: S ugorhat az ember óriásit is, túlhatja a megszokott ördög- és angyalfigurákon, *túl a jó és a rossz* kerítésén, de hogy mi is az, amin ekkor valójában túljut, s hogy emelkednek-e itt majd a sivatagot megjárva ismét piramisok is, az Nietzsche szerint már az élet nagy és teljesen talán soha ki nem fürkészhető talánya. Mindez előre biztosan meg nem jósolható, a *beteg* Európa újbóli egészsége nem prognosztizálható.

Spengler, amikor felfigyel Nietzschére, meg felfigyel a szélesebb világra és benne Európára, akkor valahol úgyszintén a dekadencia őszi kertjében érzi már magát. Az az érzés körvonalazódik benne, hogy ő valójában saját kultúrkörének *megkésett* embere, hogy őt történelmi értelemben kifosztották, elloptak tőle egy nagystílű kort, egy olyan kreatív, eleven kort, amelynek ő is szívesen lett volna gyermeke, egy kort, amely romjaiban azonban mégis itt van – itt maradt. Am ezek a romok már olyan gigásziak, olyan mértéktelenül nagyok és olyannyira uralni látszanak mindent, hogy tűnődve mindezen már a töprengő kérdést is csak félve teheti fel az ember önmagának. Ez itt még az a kor, amelynek hittük, gondoltuk, vagy talán már valamelyik másik? S nem lehet, hogy csupán a rossz *látószög* okozza azt, hogy ő, Spengler saját korát már csak romnak, düledékes kultúrának, elaggott civilizációnak látja, míg más viszont ugyanezt a látványt mint a kor határtalan gazdagságát ünnepli? A dekadencia kertjében állva Spengler nem kíván olyan egyértelmű nemet mondani a haladásra és az értelemre, mint amilyen határozott nemet mondott a nagy pesszimista, Schopenhauer. Ám visszariad attól is, hogy az embert – annak állati gyökereire ráelve – gondoljunk Darwin 1859-ben megjelent művére, *A fajok eredetéről* és annak a nietzschei filozófiára gyakorolt hatására – túl messzire perdítse a maga behatárolt em-

⁵ Vö. ezzel kapcsolatban Csejtei Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról. A halál metamorfózisa a 19. és 20. századi élet- és egzisztenciálfilozófiákban*. Pallas Stúdió–Attraktor, Budapest, 2002. 59–96. o.

beri mivoltától, s olyan autonóm Istenné tegye meg, amilyen autonóm Istenné az ember legfeljebb akkor lehet, ha mindenestül az individualizmus, az egyes ember *mindenen* túlemelkedő *önértékének* eszmerendszerébe csomagolja önmagát. Realizmus, mondja Spengler, igen realistának kell lenni. S ha ez a realizmus adott esetben épp egy olyan történeti kort mutat fel számunkra, amelyhez már csak sok-sok korábbi illúziót levetkőzve lehet viszonyulni, akkor nincs más hátra, a tényekkel kökeményen szembe kell nézni, hogy valóban gondolkodva lássuk és ítéljük meg azt, amit magunk körül így vagy úgy észlelünk.

Miért van az – teszi fel a kérdést Spengler –, hogy a plasztikusság, a testiség mint látvány, illetve a jelennek állított *domborműszerű gondolkodás* a görögöknek szinte minden alkotásában fellelhető? Miért van az, hogy a görög ember irtózik a lezáratlantól, a végtelentől, hogy számrendszerében nem szerepelteti a szomatikusan, a testi kiterjedtségében meg nem jeleníthető nullát? S miért van az, hogy a technikailag annyival csiszoltabb rómaiaknak a technikai tudással együtt mintha csupán *utánzókézsége* növekedett volna meg, s kreatív fantáziája meg hétköznapi létmódja egy a maga primitívebb szintjén ezermesterkedő gyermek, egy technicizált barbár szintjére süllyedt volna vissza? Láthatunk-e hasonló rejtett infantilizálódást másutt is? S ha igen, akkor a mi korunkat és jövődönket mi is jellemzi voltaképp? Hol vagyunk és hová tartunk egyáltalán? Van-e valami olyan mozzanat, olyan formaelv a mi kultúrkörünkben is, amely a legkülönbözőbb teremtményekben, jelenségekben, dolgokban *hasonló* módon mutatkozik meg, s amely bennünket éppenúgy jellemez egységesen, mint ahogy az antikvitas jelenségeiben is fel lehetett fedezni az egységes karakterisztikumot?

Ezt a talapzatot, ezt a jelenkori történelmet, a fausti kultúrkört mozgó futóművet Spengler a *végtelen tér* utáni vágyban, a szüntelen, az *önporgető* kibomlás után igyekvő készítésben, a szubsztanciák végtelen *funkciókká* való feldarabolódásában látja. S ennek az újfajta szemléletnek és beállítódásnak az egyik legplasztikusabb reprezentánsa szerinte épp Goethe Faustja. Épp ezért ő lesz Spengler terminológiájában ennek a kultúrkörnek a névadója. Az a Faust, aki bizonyos mértékig – s ez kevésbé köztudott – előképe Nietzsche Übermenschének is. Az említett készítés, a végtelen, a határtalan utáni vágy azonban a fausti kultúrkörben Spengler szerint mégiscsak annak a technikának a jelképi kivetülése, amely az emberben a kreatív erőket – tegyük hozzá a *magántulajdon* egy sajátos történelmi megjelenési formájára támaszkodva – a legpompázatosabb mértékben képes életre hívni. S amely a jobb funkcionáláshoz – átmenetileg, rövid *történeti időközökre* – képes lebontani maga körül minden hierarchikus akadályt, ily módon helyet teremtve politikai szinten például a demokráciának, amely azonban ugyanolyan mértékben képes lassabb vagy gyorsabb mértékben fel is szívni vagy el is torzítani minden demokráciát vagy politikai berendezkedést akkor, ha az a

maga lomhaságában már lemaradna a technika mind száguldóbb és egyre *öntörvényűbb* pörgésétől.

Hiszen a végtelenség vágyában látensen ott van a tökéletesedés és a tökéletesítés, még akár a *kényszerszertökéletesítés* mániája is. Annak akarása, hogy mindent elvigyenek, elvezessenek a legvégső, a legszélsőségesebb pontig. Mint ahogy minden tökéletesedőben fellelhető másfelől az elfajulás, sőt épp a *tökéletesedésben való elfajulás* lehetősége is. Erre mutatott számunkra is tanulságos példát a kreativitással teli, eleven görög kultúra és a rákövetkező, megmerevedő, technicizálódó római civilizáció időszaka. Az *elfajulás* mind Nietzsche, mind Spengler meglátása szerint szorosan kötődik ahhoz a folyamathoz, amikor a *ráció* már nem csupán kísérőjelensége a természetnek, hanem annak bekebelezője is. Épp ezért Spengler és Nietzsche filozófiája kapcsán érdekes összehasonlításra adhat alkalmat az, hogy mindkét filozófus bölcséletében megjelennek olyan paradigmaticus figurák, akik a maguk nemében épp e folyamat lehetséges szélsőségeit testesítik meg. A figuráknak bő tárházát lehetne itt megemlíteni, most azonban – leszűkítve a lehetséges névsort – csak kettő, mindkét filozófiában felbukkanó figurára koncentrálunk. Az egyik ezek közül *Szókratész*, a másik pedig Jézus. Az ő alakjuk mind Nietzsche, mind Spengler gondolatrendszerében speciális értelmet nyer.

*A tragédia születése*⁶ című mű nyomán Szókratész figurája sokak értelmezése szerint úgy jelenik meg a nietzschei filozófiában, mint a korábbi kultúrát módszeresen *kiszárító* filozófus, aki maga gondolatiságával, iróniájával mindent a feje tetejére állít, s aki a maga gondolati mechanizmusával semmit sem hagy meg a maga korábbi állapotában. Aki a táncot, a muzsikát, a fényt is legszívesebben csak gondolná és átgondolná, még a halált is úgy használná, mint valami tanpéldát; aki így annyi ismeretforrással rendelkezne, mint senki más, aki azonban – épp ezáltal – némely dolgot, jelenséget épp attól fosztana meg, ami annak legvalódibb és legsajátabb lelkét jelenti. Egyes interpretátorok, köztük Walter Kaufmann azt vallja⁷, hogy Nietzscht Szókratészhez nagyon is *kétértékű* viszony fűzi. Egyrészt benne látja azt a Szókratészt, és benne kelt viszolygást az a filozófus, aki a *gondolkodás ad absurdum* útján indul el, ámde benne látja azt az ingerösztökét is, hogy a maga 'logikai menetével', életútjával ráébresszen a tiltakozásnak, a változtatásnak a szükségességére, melynek nyomán új életre kelhet mindaz, ami már megmerevedett, ami már majdnem elhalt, így egyebek között a művészet is.

⁶ Nietzsche: *A tragédia születése*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. Ford.: Kertész Imre.

⁷ Walter Kaufmann: *Nietzsches Einstellung gegenüber Sokrates*. In: Nietzsche: Wissenschaftliche Gesellschaft. Darmstadt, 1980. 21–44. o. Hrsg. Jörg Salaquarda.

S mintha Nietzsche Szókratészben ott érezné *saját* meghasadt énjének és átmeneti korának kettős lényegét is. Mintha Nietzsche – a korra jellemző gondolatiságon végigfutva, azt kipróbálva – olykor maga is a ‘megtestesült Szókratész’ lenne. Másrészt viszont mintha maga hajolna ki újra és újra a racionalizmust diadalra vivő és azt a szélsőségekbe áthajlító Szókratészből. Ily módon ő lenne az a „muzsikáló Szókratész” is, akinek nemcsak a gondolatiságra van füle, s aki tudja, hogy mind a maga, mind a világ taglejtéseiben, taktusaiban *legalább akkora* mozgatóerő a *természeti ösztön*, mint az attól olykor túlságosan messzire futó *ész*. Nietzsche Szókratészében tehát egyszerre kavargott ott minden. S bár ez a Szókratész a maga isteneit hol kinn, hol benn keresi, azért *egyként* jelen van benne mind a kint, mind a bent, mind a múlt, mind a jövő.

S hogyan értelmeződik, milyen megvilágításba kerül a spengleri koranalízisben Szókratész? Spengler szerint nemcsak az antikvitásnak van Szókratésze, hanem minden kultúrkörnek és civilizációs időfázisnak vannak Szókratész-szerű figurái, akik ugyanazokat a civilizatorikus alaptörekvéseket szóltatják meg, amelyek már Szókratésznél is megfigyelhetők voltak. Jelentős eltérés viszont a nietzschei Szókratész-felfogáshoz képest az, hogy a Spengler által jellemzett Szókratészek nemcsak hogy magukban hordják az ellentmondásosságot, a kétértékűséget, s nem csupán azért fedezik fel az ellentmondásokat saját történeti korukban, hogy azokat abból esetleg kitakaríthassák, hanem Spengler szerint a Szókratészeknek számolniuk kell azzal is, hogy ha az a változás, amit ők reprezentálnak, már végbement és ezzel együtt a történelmi idő egy más korszakába fordult, illetve ha a kultúra gazdag televénye már nem több, mint a civilizáció magasba halmozott történelmi *hulladéka*, akkor ebbe a hulladékba már nem lehet új, eleven életet lehelni, a csontvázból nem lehet természetes úton embert építeni. Legfeljebb csak takarni lehet azt – akár nagyon hosszú időn keresztül is –, hogy valami elmúlt, hogy elkerülhetetlenül beköszöntött az ősz, s hogy a száraz levelek után egyszer majd elodázhatatlanul bekövetkezik a végső pusztulás is. Nietzsche úgy gondolja, hogy a dekadencia, a hanyatlás felnövesztői között ott találjuk a dogmatizálódó, ritualizálódó, álságos, már csupán a szavakban élő, intézményesített, elhivatalosított keresztény vallást is, amely épp az ész erejével és fortélyával toltotta át az élet történeti valóságát a túlvilágba, s hitet el az, hogy Jézus alakjában fontosabb volt a *transzcendencia ígérete*, mint a való, a történeti világ. Az ember eredendő természeti erejét – véli Nietzsche – a túl messzire kapaszkodó, a realitásokat az irrealitásokba átfordító vallásos hit alapvetően meggyengítette, s végső soron eltérítette az embert attól az úttól, amelyet ő enélkül talán másképp járt volna be.

Spengler, bár az elvallástalanodást, a hitvesztést maga is észleli mind a történeti korról, mind önmagával kapcsolatban, a hangsúlyt – Nietzschétől eltérően – inkább a vallás egykori kreativitást fokozó, stílussteremtő erejére

helyezi. Ugyanakkor úgy gondolja, hogy a vallás csak addig volt termékenységforrás, amíg önképében nem hasonult maga is a civilizációhoz. Jézus alakja többször is előjön Spengler műveiben. Nietzschevel ellentétben azonban, aki arra törekszik, hogy Jézusban valóban jelentős szimbolikus értékkel bíró, de *konkrét történeti* figurát lásson, Spengler a Krisztus-vallásról a Jézus-figura történetiségét, ámde a történeti tett szimbolikus fel-emelő erejét is sokkal inkább leválasztani igyekszik. Egyik hátramaradt drámatöredékében Spengler Jézust következetesen olyan embernek láttatja, aki nemhogy erősebb lett volna a többi embernél, példát mutatva ebben a körülötte lévőknek, hanem inkább olyasvalaki volt, akinek azért kellett a maga sorsát elszenvednie, mert saját korában, az adott történelmi pillanatban, a Római Birodalom fénykörében és tomboló élvezetvágyában a többség számára éppenhogy *korszerűtlennek* bizonyult. Sőt, a katonailag terjeszkedő, a hideg praktikumra építő, kalkuláló római szemléletmód számára a Jézus által hirdetett szelíd és cselekvő szeretet majdhogynem nevetségesnek tűnt. Így aztán a spengleri interpretációban Jézus sokkal inkább a bukni kényszerülő *gyenge* ember, mintsem az erőket koncentráló és kisugárzó ember megtestesülése. Tovább görgetve ezt a momentumot Spengler még azt is mondja, hogy az ilyesfajta Jézusok, a ‘szelíden változtatni akarók’ más történeti korokban felbukkanva is hasonló fogadtatással kell hogy szembenézzenek, s különösen akkor, ha az adott kor már oly módon civilizálódott, hogy benne a gyökerekre emlékeztető vallásoknak hely már *logikailag* sem maradt.

Nietzscheben az az érzés munkál, hogy mindaz, ami az emberi mulasztások és hanyagság nyomán rosszul vagy kifogásolhatóan emelkedett magasba, egyszerűen lerombolható, eltakarítható, s az így üressé váló *életgrundon* azután már szabad a terep egy másfajta építkezés számára. A szélsőségek felé való elfutás tehát Nietzsche értelmezésében korántsem azonos az irreverzibilitással, a visszafordíthatatlansággal. Úgy véli ugyanis, hogy némi irónia, szarkazmus olykor kibillentheti az embert hamis önelégültségéből, s új utakat nyithat a lefojtott energiáknak. Spengler azonban sokkal *szisztematikusabb* gondolkodó, mint Nietzsche. Nem véletlenül állapítja meg a korábban már idézett előszóban Nietzsche filozófiájával kapcsolatban maga is azt, hogy – szó szerint idézve – az ő „kitekintéséből én áttekintést csináltam”. Spengler tudja, s ez az ő Európa-képének eliminálhatatlan része, hogy a történelem azért nem *minden elemében* működik úgy, mint valamely szabadon száguldó gondolat vagy vízió, hogy a történelemben az embernek mindenkor azokhoz a történelmi körülményekhez, ahhoz a történelmi szituációhoz is kell mérni önmagát, amelyben éppen van, s amelyből az adott időfázisban valami kihozható vagy éppen nem hozható ki. Ezért aztán történelmi mértékkel és léptékkel mérve nem biztos, hogy egy széthullófélben levő korban az a legjobb megoldás, még ha a legkézenfekvőbb is, hogy a

kalapácsot kézbe kapva még gyorsabban, hatásosabban és kíméletlenebbül romboljuk szét azt, ami idővel amúgy is szétesne. Mert korántsem garantált az, hogy a felgyorsított és meglódított nihilizmus mellé megkapjuk azt is, amit Nietzsche mégiscsak „odaremélt”. Egy olyan megváltozott világot tudniillik, amelyből, ha nyersebben is, ha kíméletlenebbül is, de mégiscsak egyfajta működő értékvilág világlik ki, s amely a hitvesztés mellett helyet teremt egyúttal a hitnyerésnek is. Ez a hit már Nietzsche-nél sem a biblikus valláson alapszik, de mégiscsak valamiféle, az ember kreativitásába, teremtő erejébe vetett hitet jelent.

Spengler óvatosabb Nietzsche-nél, több szempontból azonban nála mégis távolabbra tekint. Ő úgy gondolja, hogy a cselekvés előtt nemcsak diagnosztizálni kell önmagunk számára saját korunk természetét, hanem legalább ilyen mértékben számot kell vetni azzal is, hogy az adott történeti korban mi lehetséges, s mi *nem*. Illetve végig kell gondolni azt, hogy miképp nyerhetjük el azt az önmagunkat, mely saját korának történéseibe nem csupán belebonyolódni, hanem attól kritikailag distanciálódni is képes. Nietzsche, a költő-filozófus – a maga képlékeny és csillogó nyelvének minden erejét latba vetve – mindenkoron a szó erejével is akar hatni, ütni, változtatni, változtatásra bírni. A szó erejét, mind a mondott, mind az írott szóét, különösképp a média, a sajtó hatalomgyártó erejét Spengler is azonnal felismeri. Ám amíg Nietzsche a maga szavaival az őszintébb létnek akar helyet teremteni, Spengler inkább arra mutat rá, hogy a szó olyan eszköz, amellyel korábban soha nem látott mértékben lehet visszaélni, s amellyel létre lehet hozni egy akár a *manipuláció pórázán is futtatott Európát* mind hatásosabban és mind ellenőrizhetetlenebb módon. Nietzsche Übermensch – s e helyütt most eltekintünk a náci propaganda által átmázolt és félreértelmezett, rasszista tartalmakkal feltöltött, Nietzsche-nak tulajdonított Übermensch-fogalomtól – eredetileg az őszintébb, a természetesebb, az autentikusabb létmódnak követelt jogokat. A Spengler által felvonultatott, a kultúra alkonyán megjelenő Übermenschek viszont inkább olyan pénzemberek, Spengler terminusát használva olyan *cézáro*k, akik már inkább a háttérigazgatást és a sajtóhatalom agresszióját tartják természetes és magától értetődő természeti ösztönnek, s akik saját kiválóságukat már nem is annyira bizonyítani, hanem sokkal inkább – minden lehetséges területen – *érvényesíteni* szeretnék.

Az eddig mondottakból is egyértelműen kitűnik az, hogy Spengler a Nietzsche-i filozófiának korántsem felületes, hanem alapos ismerője volt, s Nietzsche nélkül némely ponton *A Nyugat alkonya* is másképp formálódott volna meg. Mint ahogy tény az is, hogy a nagyvárosi életformának és életérzéseknek, illetve a világvárosok növekvő fényének és ugyanakkor egyre lélektelenebb sivárságának analizálásához Spengler számára az egyik legje-

lentősebb gondolati előzményt a nietzschei filozófia jelentette.⁸ Nietzsche gondolatvilága azonban mégis olyan gyúanyag volt Spengler számára, amelyik a maga futótűzét nem csupán mechanikusan adta tovább, hanem, mondhatni, inkább izzó parázs volt ahhoz, hogy Spengler személyesen is végiggondolhassa önmagában mind Európával, mind a világgal kapcsolatban azt, amit meg személyesen *neki* kellett végig gondolnia. Spengler – ellentétben Heideggerrel, aki nemegyszer hallgatott azokról forrásokról, amelyek saját művéhez gondolati előzményként szolgáltak – soha nem gondolta azt, hogy az előfutárok szellemi hatásának hangsúlyozásával majd csorbul, esetleg más színezetet nyer saját filozófiájának úgynevezett eredetisége. Ezért aztán már főművének bevezető soraiban szól saját világképének meghatározó gyökereiről, így egyebek közt a nietzschei hatásokról. A befogadó kor azonban másképp működött. Spengler gondolkodói becsületessége végül is, úgy tűnik – persze csak rövid távon – ártott a spengleri filozófia megítélésének abból a szempontból, hogy ezen a vonalon is nyílt támadási felületet adott. Tudjuk, hogy Thomas Mann-nak egy hirtelen indulati kifakadása nyomán – noha Thomas Mann egyébként éveken keresztül maga is lelkes rajongója és méltatója volt *A Nyugat alkonyának* – Spengler filozófiájára azon nyomban és nemegyszer műveinek olvasása nélkül vagy azoknak csak igen felületes ismeretével többen is ráhúzták a vizes lepedőt, s azt a véleményüket hangoztatták, hogy Spengler csupán a nietzschei filozófia ügyes utánczója, barkácmestere. Spengler azonban – ahogy az eddig idézett töredékekből is egyértelműen kitűnik – alapvetően más irányokba *is* ment, mint Nietzsche. S ha Nietzscheben valamire rátalált, ami az ő gondolkodását ösztönözte, akkor ez azért volt, illetve azért is volt, mert abban az adott vonatkozásban már saját gondolkodása is kezdett új irányokba elmozdulni.

S a két Európa-kép, Nietzsche és Spengler Európája csak még érdekesebb lesz azáltal, hogy tudjuk, az ő történeti idejük után egy olyan *történel-*

⁸ Spengler a világvárosok életformájáról a következőket mondja: „A világváros kőkolosszusa áll minden nagy kultúra életfolyamatának a végén. (...) Az intellektuális feszültség a pihenésnek már csak egyetlen, sajátosan világvárosi formáját ismeri: *a feloldódást*, a „szórakozást”. Az igazi játék, az életörömök, az élvezet, a mámor a kozmikus taktusból születtek, de igazi lényegükben itt már nem ragadhatók meg. Ami helyette van: a legintenzívebb gyakorlati tevékenység felváltása ellentétével, a tudatos hülyüléssel, a szellemi feszültség feloldása a sport testi feszültségével, a testi feszültség feloldása a „gyönyör” érzéki feszültsége révén, szellemi „izgalmak helyett” a játék és a fogadás izgalma, a napi munka tiszta logikájának pótlása a tudatosan élvezett misztikával – ez tér vissza minden civilizáció minden világvárosában. Mozi, expresszionizmus, teozófia, bokszmérkőzések, néger tánc, póker és lóverseny – mindezt viszontlátjuk Rómában, és egy szakembernek egyszer ki kellene terjesztenie a vizsgálatot az indiai, a kínai és az arab világvárosokra is.” Oswald Spengler: I. m. II. kötet. 145. o.

mi Európa rajzolódott ki, amelyben nagyon is sok minden visszhangzott vagy realizálódott abból, ami Nietzsche-nél még csak éles szavú, filozofikus költői látomás, Spengler-nél pedig a művészberek érzékenységevel is megáldott, természeti és történeti tudással felvértezett prófécia volt. Mint ahogy ez a történeti Európa vagy annak legalábbis némely szeglete és gondolkodója maga is igaztalanul viszonyult épp azokhoz, akiknek gondolatai, művei nyomán mélyebben és előrelátóbban pillantható volt be saját történeti sorsába, saját jövőendő útvesztőibe is. „Tudom, hogy nevemhez egykoron valami szörnyűség emléke fog tapadni „ – írja Nietzsche az *Ecce homin*. S a náci értelmezésben, Nietzsche náci filozófussá való átszínezésében ez be is teljesült.

S az a Spengler, aki igen hamar ráérezett arra, hogy Nietzsche a maga szavaival szörnyű korvalóságot és korjövőt is diagnosztizál, még akkor is, ha Spenglernek mind az optimizmusa, mind a pesszimizmusa alatta is maradt Nietzsche-nak, maga is Nietzsche-höz hasonló sorsra jutott. Spengler konzervatív volt. A kultúra meglévő értékeinek féltése, ugyanakkor másfelől az elkerülhetetlenül kiteljesedő *civilizációban való élni tudás* képességének tudomásul vétele Spengler személyes életében soha nem ment el addig, hogy a náciizmus elkötelezett és időben nyíltan elhatárolódni nem tudó hívévé váljon. Annak a Spenglernek, akinek Németország sorsa, kultúrája mégis tagadhatatlanul sokat jelentett, 1933 júliusában elég volt Hitlerrel egyetlen rövid beszélgetés ahhoz, hogy ráébredjen, itt valami nagyon más van készülődőben, mint amit számára a mozgalom a maga *kezdeti* szakaszában és propagandájában mutatott, bár Spenglernek nyíltan hangoztatott fenntartásai a nemzetiszocializmussal kapcsolatban már kezdettől fogva voltak. Spengler elfogadta a versailles-i békerendszer, valamint a kommunizmus és a szélsőséges liberalizmus kritikáját. Nem radikális változtatást akart, mint Nietzsche, hanem értékőrzést a lehetséges és változó határokon belül, illetve olyan korszemléletet, amely realista módon számol az adott történeti valósággal, akár még a hanyatlással is, ámde soha nem feledkezik el arról, hogy az ember legvalódibb kreativitását mégis a kultúrateremtés és az értelemkeresés jelenti. Akkor is, ha jó időpillanatot csípett el, s épp vastagon benne van az erre módot adó történeti korban, és akkor is, ha minden élni akarása mellett sorsa már csupán a múlt kultúrájához való rezignáltabb viszonyulás. S talán ez a kultúrához és értelemhez való ragaszkodása munkált benne akkor is, amikor kezdettől fogva és végig következetesen elutasította a fajelméletet, az antiszemitizmust.

S bármily kevésbé is szűrődött be a köztudatba, mégiscsak elhallgathatatlan tény az is, hogy Spenglernek *A döntés évei* címmel 1934-ben⁹ publikált

⁹ Detlef Felken: *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*. München, 1988.

könyve volt az *egyetlen* olyan rendszerbíráló mű, amely magában a Harmadik Birodalomban jelent meg, s amely azután elindította a Spengler elleni nyílt náci támadásokat. E támadások keretében élesen bírálták a nácik Spengler *dekadens* és *pesszimista* felfogását. S noha Goebbels, aki úgy gondolta, hogy egy olyan ismert filozófust, mint amilyen *A Nyugat alkonya* szerzője, nem lenne tanácsos csak úgy egyszerűen félreállítani, illetve célszerűbb lenne őt a mozgalomnak teoretikusan megnyerni, Spenglert egy elemző, reflektáló tanulmány írására kérte fel, mégpedig annak okán, hogy Németország kilépett Népszövetségből¹⁰, Spengler mégis hajthatatlannak bizonyult. Gondolkodói becsületessége ezúttal is megmutatkozott. A felkérést visszautasította, pedig a Népszövetséget ő maga sem tisztelte különösebben, hiszen a szervezetről a következőket mondta: „nyári üdülők raja, akik a Genfi-tóban lubickolva élősködnek”. A náci szervezet ezután a leghathatósabb megoldásnak Spengler marginalizálását tekintette. 1933. december 5-én éppen ezért az alábbi sajtóközlemény jelent meg: „A Spenglerről szóló vita továbbfolytatása nemkívánatos. A kormányzatnak az a kérése, hogy erről az emberről ne vegyenek tudomást.”¹¹

Spengler 1935-ben szakított a nácibaráttá lett Nietzsche-archívummal – de ez nem Nietzsche szellemiségével, csupán annak Nietzsche gondolatait deformáló intézményesülési formájával való szakítást jelentette –, s tovább dolgozott *A döntés évei* második kötetén. Ennek kb. 300 feljegyzése közül az egyik, a nácipártra vonatkozó így hangzott: „Meg akartunk szabadulni a pártoktól. S egy maradt – a legrosszabbik.”¹² Spengler 1936. május 8-án halt meg szívelégtelenség következtében müncheni otthonában. Hónapokig – épp a korábbi támadások és mellőzések miatt – az a hír járta, hogy a nácik tették el láb alól. Mint ahogy van valami sorsszerűség abban is, hogy Spengler koporsójába még a *Faust* és a *Zarathustra* egy-egy példánya került¹³, Spengler műve, *A Nyugat alkonya* viszont – legalábbis Borges egyik novellájában – már egy lágerparancsnok kezébe.¹⁴

S ha Nietzsche emlékét attól a gyanútól, hogy ő a második világháború egyik szörnyűségének *tudatos előidézője* és gondolati bázisteremtője lett volna, időközben nagyrészt már megtisztították, s őt a filozófia és a politika viszonylatában számos vonatkozásban rehabilitálták, vagy ha Heideggertől

¹⁰ Goebbels levele Spenglerhez 1933. október 26-án. In: Oswald Spengler: „*Briefe 1913–1936*”. München. 1963. 709–710. o.

¹¹ Ns-Presseanweisungen der Vorkriegszeit. I. kötet, 1933, H. Bohrmann (Hrsg), München–New York–London–Paris, 1984. 242. o.

¹² Idézi D. Felken. i. m. 229. o.

¹³ Anton Mirko Koktanek: *Oswald Spengler in seiner Zeit*. I. m. 462. o.

¹⁴ Jorge Luis Borges: „*Deutsches Requiem*”. In: „A titkos csoda”. Budapest, 1986. 268–275. o.

a filozófiai gondolkodás nagyságát – a náciizmushoz fűződő kapcsolatai ellenére – sem vitatták el, meglátásait még a korszak másképp gondolkodói is méltányolták, elismerték, akkor ugyanez végre megtörténhetne Közép- és Kelet-Európában azzal a Spenglerrel is, aki *soha* nem folytatott *elkötelezett* dialógust a náciizmussal, s akinek volt mersze ahhoz, hogy még a „hosszú kések éjszakája után” se tegyen a náciinak hűségnyilatkozatot. Sőt éppen hogy olyan jellegű feljegyzéseket készített, amelyek akár az életébe is kerülhettek volna.

A spengleri életmű *hatástörténetéről* és a humanista, valamint a reálértelemiségre gyakorolt széles körű hatásáról tanulmányok sorozatát lehetne írni. Álljon itt most néhány kiragadott név, többek között Toynbee, Raymond Aron, Thomas Mann, Ezra Pound, F. Scott Fitzgerald, Szerb Antal vagy Márai Sándor – illetve Spengler *korszerűtlen korszerűsége* okán – akár Henry Kissinger neve is, aki doktori disszertációjának¹⁵ egy részét a Harvard Egyetemen Spengler bölcséletéről írta, s aki Spengler gondolatait „meghökkenítően pontos jóslásoknak” nevezte. S talán épp ezért, néhány hónappal a Watergate-botrány kirobbanása előtt, Nixonnak külön figyelmébe is ajánlotta. Mint ahogy később a gyakorló politikus, Zbigniew Brzezinski is igen „jelentősnek” tartja *A Nyugat alkonya* mondanivalóját, diagnózisait és prognózisát mind Amerika, mind pedig az amerikanizálódó, ám saját identitását is szívósan kereső Európa szempontjából.

¹⁵ H. A. Kissinger: „The Meaning of History: Reflections on Toynbee, Spengler and Kant”. Harvard University, 1950. Vö. ezzel kapcsolatban P. W. Dickinson könyvét: „Kissinger and the Meaning of History”. Cambridge, 1978. 29. o.